بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 19 فبراير 2018

ابن رشد وعقيدة المهدي بن تومرت



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

محمّد أبلاغ
باحث مغربي

ملخص:

تحدَّث محمّد بن شريفة في كتابه **ابن رشد الحفيد** الصادر سنة 1998 عن كتاب جديد لابن رشد، واعداً القارئ بنشره فور الحصول عليه من مالكه. وبعد سنوات عديدة أخبرنا في لقاء علمي بأنَّه لم يتوصّل بالكتاب بعد. وهو ما يطرح مشكلة كبيرة جدّاً تتعلق بالنصوص من التراث العربي الإسلامي التي ما زالت حبيسة الخزانات الخاصّة، والتي قد تضيع فيضيع جزء من ذاكرتنا الإنسانيّة الجماعيّة. كان هذا هو الحافز الأوّلي لكتابة هذا المقال، غير أنَّني مع البحث والتقصّي لاحظت أنَّه ليس فقط هذا النص المفقود المكتشف حديثاً هو الذي ينقصنا لمعرفة أكمل بالمتن الرشدي، بل أجزاء كثيرة من شروحه الكبرى على أرسطو ضائعة، ممّا يبيّن أنَّه، بالرغم من مرور ثمانمئة سنة على وفاة فيلسوف قرطبة، ما تزال معرفتنا به ناقصة، حيث إنّنا لم نقرأه بعد قراءة سليمة تمرّ من الفحص الفيلولوجي أوّلاً قبل النظر الفلسفي والبناء العلمي، وبذلك يصعب القول إنَّنا تجاوزنا فعليّاً على المستوى النظري لحظة ابن رشد في تاريخ العلم والفلسفة.

مقدّمة:

من بين الكتب التي صدرت بمناسبة الذكرى الثمانمئة (سنة 1998) لوفاة ابن رشد، كتاب: **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيّة** لمحمّد بن شريفة، جمع فيه المعلومات الموضوعيّة المتوفرة عن ابن رشد في أمّهات الكتب ومظانّ المخطوطات. وفي الكتاب نفسه يقول: «**وقد كنّا نطمع في أن نذيّل هذا العمل بنصٍّ جديد لابن رشد، ولكنّنا ما نزال ننتظر الحصول عليه وسننشره عندما نتوصّل به، إن شاء الله**»[1]. بعد ذلك بسنين عديدة أي بتاريخ 2 نونبر 2013م، بمناسبة اللقاء الذي نظّمته الجمعيّة المغربيّة للبحث في الفلسفة الإسلاميّة بكليّة الآداب بالرباط[2]، سيشير أستاذنا بأسف شديد إلى أنَّه ما يزال بانتظار التوصّل بالمخطوط، وإلى اليوم لا خبر عن هذا النصّ الفريد لابن رشد ونشره.

وقبل الحديث عن هذا النصّ وأهميته بالنسبة إلى الدراسات الرشديّة المعاصرة، ولتاريخنا الثقافي الإسلامي والإنساني بشكل عام، لا بدَّ من الإشارة إلى الأسباب التي دفعتني إلى كتابة هذا المقال، الذي أرجو أن يكون بمثابة نداء يصل إلى المحتفظ بهذا النص لتقديمه لأحد الباحثين لإخراجه للوجود، قبل أن تضيع هذه النسخة الفريدة منه. فمن إحراق مكتبة الإسكندريّة في القرون الأولى للميلاد إلى الإحراق الذي تعرّضت له بعض المكتبات التي تضمّ نفائس المخطوطات في مالي ـ جرَّاء الأحداث الأليمة التي يعرفها العالم الإسلامي اليوم ـ ضاعت وثائق كثيرة تشكّل جزءاً مهمّاً من الذاكرة الثقافيّة الجماعيّة لنا وللإنسانيّة جمعاء.

وللتدليل على أهميّة هذا الموضوع وضرورته سأسوق مثالين خاصّين بمنطقتنا، أي الغرب الإسلامي: الأوّل يتعلّق بالتأثير السلبي لضياع الوثائق على مراحل هامّة من تاريخ المغرب، والثاني يتعلّق بتأثير ضياع كثير من النصوص العلميّة الأندلسيّة للقرن الحادي عشر الميلادي على معرفتنا بالتاريخ العلمي الفعلي لمنطقتنا. وفي المقابل سأعرض لأهميّة الأرشيف من خلال القراءة العامّة التي قام بها ميشيل فوكو لتاريخ أوروبا، قبل أن أعرّج على معرفتنا الحاليّة بابن رشد من خلال نصوصه الفكريّة المعروفة والمفقودة، لأبيّن أهميّة النصّ المكتشف وضرورة الإفراج عنه، لكي تتاح قراءته للمهتمّين بالدراسات الرشديّة.

فبالنسبة إلى المغرب الأقصى ما يلاحظ هو ضياع الوثائق، سواء لما قبل الإسلام أو لما بعده، ولذلك فالأبحاث الخاصّة بالأسباب الموضوعيّة لانتقال المغرب إلى تبنّي الدين الإسلامي هي أبحاث تأويليّة يغيب فيها التأريخ بالمعنى الدقيق للتاريخ الوثائقي[3]. فالحلقة المفقودة في تاريخنا المغربي، كما يقول هاشم العلوي القاسمي، تمتدّ من القرن الخامس إلى القرن الثامن الميلادي، وهي ثغرة كبرى، وبعدم ملئها لن يتأتّى

1ـ محمَّد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيّة**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص 6.

2ـ اللقاء كان بعنوان: قراءات في الأعمال الرشديّة الصادرة في الألفيّة الثالثة.

3ـ هاشم العلوي القاسمي، **مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري منتصف القرن العاشر الميلادي** (في جزأين)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الرباط، 1995، ج1، ص 37.

لنا تفسير الفتوحات الإسلاميّة في المغرب تفسيراً علميّاً على جميع المستويات[4]. معنى هذا أنَّ هذه الثغرة تبتدئ بقرنين قبل ظهور الإسلام، وتمتدّ إلى القرن اللّاحق على ظهور الإسلام، أمَّا النصوص الأولى التي ربّما كتبت في المغرب الأقصى، فقد تأخرت إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهي نصوص لا نحتفظ سوى ببعض عناوينها أو أسماء الأعلام الذين عاشوا في هذه المنطقة[5].

والشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى الأندلس التي كانت أكثر نشاطاً فكريّاً من المغرب، إلّا أنَّ كثيراً من النصوص المؤسّسة سواء للخطاب الفلسفي أو الفكر العلمي ضاعت في معظمها، ولنا صورة أوضح عن أسباب ضياعها، وهو الردّة الفكريّة التي قام بسببها المنصور بن أبي عامر (976م - 1001م)، بإعطاء الأمر بإحراق أو طمر الإنتاج الفكري الأندلسي في المجالين الفلسفي والعلمي للقرن العاشر الميلادي، مع الإبقاء فقط على كتب الطبّ والحساب للحاجة العمليّة لها[6]. وأوّل النصوص لكن في ترجماتها اللّاتينيّة- التي وصلتنا في علم الفلك والرياضيات هي لأبي مسلمة المجريطي (ت.1007م)[7]، أمَّا القرن الحادي عشر الميلادي الذي عرف علماء كباراً كابن السمح والزهراوي وابن سيد والمؤتمن بن هود، فإنَّ المؤسف هو أنَّ أعمال ابن السمح ضاعت ولم يتبقَّ لنا من إنتاجه سوى بعض النصوص الصغيرة المحفوظة في ترجمات عبريّة، أمّا الزهراوي، فنصوصه كلها مفقودة[8]، وابن سيد معروف من خلال نصٍّ هندسي صغير في المخروطات كان قد أملاه على تلميذه الفيلسوف المعروف ابن باجة[9]، أمّا الكتاب الهندسي الوحيد الذي وصلنا شبه كامل، فهو كتاب **الاستكمال** لملك سرقسطة المؤتمن بن هود (1081م - 1085م)[10]. والغريب في الأمر أنَّه الكتاب الهندسي الوحيد الذي وصلنا اليوم عن الهندسة في الغرب الإسلامي.

فرغم كلّ المجهودات التي بذلت لدراسة ابن رشد، والمؤلفات الكثيرة التي ألفت حوله، فمعرفتنا به اليوم ـ خصوصاً على المستوى العلمي ـ ناقصة، نظراً لأنَّه جاء بمثابة تتويج لتاريخ العلوم في الغرب الإسلامي، فالقرن الحادي عشر الميلادي هو قرن الرياضيات الذي أعطانا أرضيّة علميّة صلبة، كان من

4- المرجع نفسه، ج1، ص 119.

5- محمد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي محاولة تركيبيّة**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز - فاس، 2006-2007، ج.1، ص 74-78.

6- صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص ص 163-164.

7- خوان فيرني وخوليو سامسو، **تطوّرات العلم العربي في الأندلس**، في: **موسوعة تاريخ العلوم العربيّة**، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة ومؤسّسة عبد الحميد شومان، بيروت، 1997، ج1، ص 366-373.

8- انظر بصدد الأعمال المتناولة للعمل الهندسي والعددي لابن السمح والزهراوي:

محمّد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي محاولة تركيبيّة**...، المرجع السابق، ج 1، ص 155-160.

9- ابن باجة، **مقالة في إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس**، نشر جمال الدين العلوي، مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بفاس، العدد **8**، 1986، ص 14-160.

10. J.P. HOGENDIJK, **Discovery of an 11th century geometrical compilation: The Istikmal of Yusuf al-Mu'taman Ibn Hud, King of Saragossa**, Historia Mathematica n° 13 (1986), pp.43-52.

نتائجها ابن رشد، الذي انتقل بالفكر العلمي من المستويات المنطقيّة والرياضيّة والعلميّة إلى المستوى الميتافيزيقي، وبذلك فبفقداننا للنصوص المؤسّسة للتقليد العلمي للأندلس، وخصوصاً تلك التي ألّفت في القرن الحادي عشر الميلادي، لا يمكننا أن نقول إنّنا نعرف القيمة الفعليّة لابن رشد في تاريخ العلوم[11].

ولا يمكن أن نفهم فداحة هذه الخسارة إلّا بمقارنة الفقر الذي نعاني منه على مستوى النصوص، بالكّم الهائل من الكتب والوثائق التي يتوفّر عليها الباحثون الأوروبيّون، لأنَّ أوروبا حريصة على وثائقها وتوليها العناية اللّازمة من حفظ وصيانة وحماية من النهب والحرق والإتلاف والتدمير، عكس ما يقع عندنا، إمّا بسبب الجهل المطبق، أو بسبب استشراء الفساد وعدم الوعي بقيمة الرأسمال الرمزي، الذي من ضمنه المخطوطات بطبيعة الحال، أو عدم الوعي بقيمة الثقافة في بناء شخصيّة الإنسان المسلم، وفي تقدّم الشعوب وتطوّرها.

فما كان لفرنسا مثلاً أن تنتقل من التاريخ الجزئي الذي يعالج كلّ جانب من جوانب التاريخ الفرنسي مستقلّاً عن الجوانب الأخرى، إلى التاريخ الكلّي المدمج لكلّ العلوم الاجتماعيّة، لولا التوفر على مئات الآلاف من الوثائق المحفوظة والمصانة من كلّ أسباب التلف والضياع، إلى درجة أنَّ مدرسة الحوليّات التاريخيّة في القرن العشرين، سوف تستمرّ لأربعة أجيال متلاحقة من المؤرخين في تقديم دراسات تتناول التاريخ الكلّي لفرنسا[12]، لا تقف عند المراحل القصيرة من التاريخ، بل عند المراحل الطويلة، لأنَّها هي التي تتيح فهم تطوّر المجتمعات. وما كان لميشيل فوكو فيما بعد أن يقف هو الآخر ـ لولا الأرشيف ـ عند المراحل الطويلة من تاريخ أوروبا، ولكن من منظور جديد يعوّض فيه التاريخ الخطّي بتاريخ القطائع، وتاريخ الأفكار بتاريخ أنظمة الفكر، وتعويض الأرشيف بالحفر الأركيولوجي الذي ينظر إلى التاريخ كأنساق بنيويّة متكاملة، عبارة عن مراحل لا تطبعها الاستمراريّة، بل كطبقات جيولوجيّة متماسّة، ولكن غير متّصلة بل منفصلة[13]. وهذا الانطلاق من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي هو الذي يعطينا متوناً فلسفيّة أوروبيّة قويّة، أحياناً ننبهر بقوّتها، دون الانتباه إلى أنَّ وراء تلك الصلابة والقوّة أعمالاً متواصلة متّصلة لقرون عديدة، ففي الوقت الذي نسم فيه نحن أعمالنا بالضعف في مقابل الإنجازات الأوروبيّة، ننسى أنَّ الأوروبيين استفادوا من التعامل الحضاري مع تراثهم المحفوظ، ومن عدم الانقطاع في التقليد العلمي والفلسفي منذ

11- بالنسبة إلى المعاصرين لابن رشد أو لأجيال العلماء الذين جاؤوا قبله، كان هناك وعي كبير بالانخراط في تقليد علمي يتمّ تطويره جيلاً بعد جيل. فصاعد الأندلسي في **طبقات الأمم**، وهو بصدد حديثه عن العلوم في عصره، يعتبر أنَّ الأندلسيين برعوا في علوم التعاليم، في انتظار الارتفاع إلى درجة أعلى في العلوم، وذلك بالانتقال إلى الاهتمام بالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، انظر **المرجع السابق**، ص185-155. وانظر كذلك المقدّمة التي وضعها ابن طفيل لتاريخ الفلسفة في عصره، في: **حي بن يقظان**، نشر ألبير نصري نادر، دار الشروق، بيروت، 1993، ص 15-25.

12- L'Ecole des Annales بفرنسا أسّسها المؤرخ الفرنسي Lucien FEBVRE (1878-1956) وطوّرتها فيما بعد الأعمال التاريخيّة الكليّة الجادّة للمؤرخ الفرنسي الشهير: Fernand BRAUDEL (1902-1985)

13- انظر عن الانتقال من تاريخ الأفكار إلى تاريخ أنظمة الفكر، مقدّمة كتاب **أركيولوجيّة المعرفة**، ص 9-28، 177-183.

Michel FOUCAULT, **l'archéologie du savoir**, édit. Gallimard, 1969.

القرن الثالث عشر الميلادي على الأقل ـ قرن ميلاد الجامعات الأوروبيّة ـ إلى اليوم، وهو ما أعطى للفكر الأوروبي صلابة يفتقر إليها المسلمون.

على المستوى الإسلامي كان الفيلسوف الكندي هو أوّل من نبَّه، على المستوى النظري، إلى ضرورة التراكم العلمي والفلسفي لتطوير الفكر الذي يبني فيه اللاحق على ما أنجزه السابق[14]، ولكنَّ الانقطاعات الكثيرة وضياع أكثر من ثلثي الموروث الثقافي الإسلامي على الأقل، وهو ما تشهد به الكتب البيبليوغرافيّة الضخمة كا**الفهرست** لابن النديم، **وعيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، **وكشف الظنون** لحاجي خليفة، تبيّن أنَّ أيّ نصٍّ يضيع، هو بمثابة خسارة فادحة لبنيتنا الثقافيّة، وضرورة الخروج من الوضع الصعب الذي تعيشه الأمّة اليوم على المستوى الثقافي، وسأعطي الدليل بابن رشد نفسه.

I. أهمّ النصوص الفلسفيّة والعلميّة الرشديّة المفقودة:

بالرغم من شهرة أبي الوليد بن رشد وتأثيره على مستوى الفكر العالمي، فإنَّ من أصل (108) عنوان وارد في الببليوغرافيّات القديمة، خصوصاً **الذيل والتكملة، وبرنامج أبي الوليد بن رشد**، وفيهما لائحة شاملة بمؤلفات فيلسوف قرطبة[15]، ما هو معروف اليوم باللغة العربيّة لا يتعدّى (44) عنواناً، مع ضياع بعض أهمّ النصوص الرشديّة التي كان لها التأثير الكبير على مستوى الفكر العالمي، وبما أنَّ النص المكتشف مؤخّراً ينتمي إلى النصوص الناهلة من الثقافة العربيّة الإسلامية، والذي سنتطرّق إليه في الفقرة اللّاحقة من هذا المقال، فإنّنا هنا ـ حتّى نتبيّن حجم الخسارة التي تعرّض لها التراث الفلسفي والعلمي العربي ـ سنتطرّق إلى النصوص الفلسفيّة الأساسيّة الضائعة باللغة العربيّة، التي ستكون من ضمن الركائز الأساسيّة للنهضة العلميّة والفلسفيّة التي ستشهدها أوروبا قروناً بعد وفاة ابن رشد.

أـ جوامع سياسة أفلاطون: أوّل كتاب يمكننا الإشارة إليه هو كتاب **جوامع سياسة أفلاطون**، الذي ضاع أصله العربي، ولم تصلنا إلّا ترجمته العبريّة التي أنجزها شموئل بن يهودا بمدينة مرسيليا سنة 1321م، وهو الكتاب الذي تمَّت إعادة نقله إلى العربيّة مؤخّراً. فهذا الكتاب، الذي يتحدّث عن الأسس النظريّة للحكم في الإسلام، أساسي لفهم **مقدّمة** ابن خلدون التي تتحدّث عن الأسس العمليّة وقوانين علم التاريخ الخاصّة بقيام الدول وانهيارها، وإلى حدّ اليوم لم تقم دراسة تدرس العلاقة بين الأسس النظريّة التي

14ـ انظر **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، في: رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، القاهرة، 1978، ط2، القسم الأول، ص ص 32، 33.

15ـ عدد المؤلفات وارد في كتاب جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 14-45، وانظر عن مؤلفات ابن رشد في مختلف الأعمال البيبليوغرافيّة القديمة، محمّد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد**، المرجع السابق.

وضعها ابن رشد في كتابه **جوامع سياسة أفلاطون** والأسس العمليّة للتاريخ التي تقوم عليها **المقدّمة**[16]، نظراً لغياب الأصل العربي لجوامع سياسة أفلاطون.

ب ـ **شرح كتاب البرهان**: المفقود والذي لم تكتشف قطعة هامّة منه إلّا مؤخّراً، وهي القطعة التي تغطّي معظم مباحث المقالة الأولى الخاصّة بنظريّة البرهان، بينما ما تزال المقالة الثانية التي تعرض لنظريّة الحدود مفقودة[17]. وقد نشر عبد الرحمن بدوي هذه القطعة المكتشفة حديثاً[18]. وتكمن أهميّة هذا الكتاب في كونه الكتاب الذي يضمّ الآليّات المنطقيّة الضروريّة لفهم العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي للنسق الأرسطي ـالرشدي، وذلك منذ أن جعل الفارابي المنطق وخصوصاً **كتاب البرهان** أداة للعلوم، بعدما كانت الآليّات مزيجاً من المنطق والرياضيات منذ أفلاطون إلى الكندي الذي لم يكن يعرف **كتاب البرهان** لأرسطو[19]، حيث إنَّ الفارابي استحقّ لقب المعلّم الثاني بعد أرسطو، بسبب الانتباه لضرورة التمكّن من **كتاب البرهان** لأرسطو لفهم العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة[20].

فلا يمكننا أن نحيط بعمق اعتبار ابن رشد لعلم ما بعد الطبيعة علماً برهانيّاً، لكونه علماً تنضوي تحت لوائه كلّ العلوم الأخرى الطبيعيّة والرياضيّة، ولا يتميّز القسم الثيولوجي منه عن القسم الأنطلوجي، دون التمكّن من **شرحه الكبير لكتاب البرهان** الذي ضاعت منه أجزاء كثيرة، ولا عمق نظريّته في تصنيف العلوم التي تقول إنَّ العلوم أجناس متباينة وليست أنواعاً متعدّدة ضمن جنس واحد يجمعها، التي سيثور عليها ديكارت إبستمولوجيّاً وجاليلي فيزيائيّاً، إبّان الثورة العلميّة للقرن السابع عشر الميلادي، دون الرجوع لهذا الكتاب الرشدي الذي ضاعت منه ـكما قلناـ أجزاء عديدة للأسف[21]. أمّا المقالة الثانية المتعلقة بنظريّة الحدود

16- يمكن الرجوع بصدد هذا الكتاب إلى الدراسة النقديّة التي أنجزناها مؤخّراً عنه، انظر: محمّد أبلاغ، **منزلة جوامع سياسة أفلاطون في المتن الرشدي**، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، 9 مارس 2017. عن هذا الكتاب ومصادره الدراسة النقدية التي قمنا بها بصدده، ضمن منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود.

17- **المتن الرشدي**، المرجع السابق، ص 102-104.

18- عبد الرحمن بدوي، **شرح البرهان، وتلخيص البرهان**، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثيّة، الكويت، 1984. بصدد شرح البرهان فهو بحاجة لإعادة التحقيق، لأنّ نشرة بدوي رديئة جداً. أمّا تلخيص كتاب البرهان، فنتوفر على نشرة محققة تحقيقاً علميّاً، انظر: ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق محمود قاسم، مراجعة وتقديم وتعليق: تشارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1982.

19- وهو ما يشير إليه صاعد الأندلسي في كتابه: **طبقات الأمم**، انظر عن هذا الأمر **تكوين العقل العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009، ط10، ص ص 240-241.

20- يحكي ابن سينا أنَّه قرأ كتاب أرسطو **ما بعد الطبيعة** أربعين مرّة ولم يفهمه، حتى وقعت يداه على **كتاب في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة** للفارابي، وقد كتب الكثير عن هذا الأمر، انظر بهذا الصدد:

أموس برتولاشي، **من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجية لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو بحسب سيرته الذاتيّة**، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2014، ص 369-411.

21- تناولنا بتفصيل هذا الموضوع في عمل سابق، انظر:

ـ محمد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي**: محاولة تركيبيّة، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، فاس، 2006-2007، ج2، ص 351-366.

الضائعة بالكامل، فتحرمنا من النقاش الذي كان دائراً في الأوساط الثقافيّة المغربيّة عن التعريفات المنطقيّة ومدى ملاءمتها لمختلف الحدود والتعريفات، خصوصاً الرياضيّة منها[22].

ج ـ **شرح السماع الطبيعي**: أهمّ كتاب للفيزياء ألّفه ابن رشد مفقود بالكامل بالعربيّة، وهو **شرح السماع الطبيعي**، إلّا شذرات قليلة منه محفوظة على هامش مخطوط **جوامع السماع الطبيعي** الموجود في الخزانة الوطنيّة بمدريد[23]. ومن المؤسف أن يضيع الأصل العربي لهذا الكتاب الخاص بالمبادئ العامّة والمفاهيم الكليّة للعلم الطبيعي، حيث إنّه أوّل أجزاء المنظومة الطبيعيّة، وبذلك فهو يضمّ التحليل الرشدي للمفاهيم الفيزيائيّة الكليّة كالحركة والمكان والزمان، ويضمّ أيضاً على المستوى الآلي طريقة ابن رشد في التعامل مع هذه المفاهيم، فهو يرفض التناول الرياضي لها ما دامت العلوم، كما سيحدّدها في **شرح البرهان**، أجناساً متباينة، وليست أنواعاً يضمّها جنس واحد. وفي غياب هذا الكتاب يصعب علينا أن نستوعب جيداً الثورة التي ستحدث على المستوى الإبستمولوجي مع ديكارت الذي رفض هذا التصنيف الرشدي، وأيضاً مع جاليلي الذي سيكسر الانفصال الماهوي بين العلوم الذي كرّسه الفهم الرشدي للعلوم، حيث اعتبر جاليلي أنَّ الله كتب العالم بأحرف هندسيّة، مدشناً بذلك عهداً جديداً في تاريخ الفيزياء، وهو التعويل على الرياضيات في البرهنة على القضايا الفيزيائيّة.

د ـ **شرح السماء والعالم**: ضاع معظمه، فما نتوفر عليه اليوم هو شذرات من المقالتين الأولى والثانية من الكتاب، أمّا المقالتان الثالثة والرابعة، فكان مآلهما للأسف الشديد هو الضياع التام[24].

فالقضيّة الأساسيّة في هذا الكتاب هي التي كانت محور اللقاء الذي تمَّ بين ابن رشد والخليفة الموحّدي أبي يوسف يعقوب، حين سأله هذا الأخير عن السماء: هل هي قديمة أم حادثة؟[25] لأنَّ هذه المسألة هي أهمّ قضيّة في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي، لأنَّها مرتبطة بتصوّرنا عن العالم، وهذا التصوّر هو الذي ضبط على مرّ التاريخ العلاقة بين الفلسفة والديانات التوحيديّة الثلاث: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وأهمّ ما يمكننا أن نشير إليه هنا أنَّ ابن رشد كان على وعي تام بخطورة هذا الكتاب ودوره المركزي في تطوّر الفكر الإسلامي. ففي الأجزاء الموجودة اليوم من **شرح السماء والعالم**، يعرض ابن رشد للتصوّر عن

22- انظر على سبيل المثال النقاش النظري حول تعريف العدد الذي يوازن فيه ابن البنا بين الحدّ المنطقي للعدد والتعريف الرياضي:

ابن البنا المراكشي، **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب**، تحقيق محمد أبلاغ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، فاس، 1994، ص 207-208.

23- نشر هذه الشذرات جمال الدين العلوي، في مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بفاس، العدد 7، 1984.

24- محمّد مساعد، **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**، دار الفارابي للنشر، بيروت، 2013، ص 26، وانظر **المتن الرشدي**، المرجع السابق، ص 106-108. وقد نشرت هذه الشذرات بالتصوير من مخطوطة 11821 المكتبة الوطنيّة بتونس، من قبل معهد التراث العلمي العربي بفرانكفورت، تقديم: جيرهارد اندرس (Gerhard Endress) سنة 1994، ثمّ نشر مؤخراً بتونس محققاً، غير أنّني لم أتمكن من الاطلاع على هذه النشرة المحققة.

25- محمّد مساعد، **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**، المرجع السابق، ص 11.

الوجود من حيث القدم أو الحدوث في تجرّد تام من ديانته الإسلاميّة، مستعرضاً المذاهب الإنسانيّة الأربعة الممكنة عن هذا التصوّر. يقول ابن رشد:

«- إمّا أن يعتقد أنّه غير كائن ولا فاسد، وهو مذهب أرسطو، وأوّل من قال به من الفلاسفة اليونانيين، وبه أتت الشريعة الصابئة القديمة، وهو الذي تدلّ عليه رموز الكلدانيين.

- وأمَّا من يعتقد فيه أنّه كائن فاسد، فهو مذهب أنكساغورش من الفلاسفة، وبه أتت الشرائع الثلاث المعروفة في وقتنا هذا، وهي شريعة الإسلام وشريعة الكتابيين اليهود والنصارى.

- والرأي الثالث رأي أفلاطون، وهو أن يكون كائناً غير فاسد.

- والرأي الرابع أن يكون غير كائن، ولكنّه يفسد، وهذا شيء لم يقل به أحد فيما بلغنا في هذا الزمان، والقول به غير ممتنع»[26].

وقبل الحديث عن المكانة المركزيّة لهذا الموضوع في الفكر الإسلامي نفسه، نشير إلى أنَّه بعد أن ألّف أرسطو كتابه هذا، كان الاهتمام به كبيراً في الفكر اللاحق على أرسطو، خصوصاً في المرحلة العربيّة الإسلاميّة من تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم، وهو ما تشهد به الرسائل التي وضعها الكندي على كثير من مسائله، خصوصاً المناقشة لتناهي أو لا تناهي العالم[27].

وربّما نجد أنَّ اهتمام الفارابي **بكتاب السماء والعالم** أكبر من اهتمام الكندي به، لأنَّه لم يكتفِ بتأليف رسائل تتناول قضايا كسمولوجيّة مفردة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكندي، بل له شرح على **كتاب السماء والعالم** لأرسطو لم يصلنا للأسف[28]، كما نجده يعتمد على هذا الكتاب في بعض كتاباته الأخرى[29].

أمّا ابن سينا، فلحسن الحظ أنّنا نتوفر على **شرحه لكتاب السماء والعالم**[30]، ضمن موسوعته الفلسفيّة الشفا، التي تناول فيها بالشرح أجزاء الفلسفة كافة، أعني المنطق وعلوم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد

26- **شرح السماء والعالم**، ص 73.

27- نشر بعضها أبو ريدة، وهي: **رسالة في إيضاح تناهي العالم**، ص 137- 146، **رسالة في مائيّة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال: لا نهاية له"**، ص 147-153، **رسالة في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم**، ص 154-164. في: رسائل الكندي الفلسفيّة (القسم الأوّل)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978. وهناك رسائل أخرى مفقودة في الموضوع ينظر عنها: النديم، **الفهرست**، تحقيق: يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996، ص 414-421.

28- أورده ابن أبي أصيبعة، انظر: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 608.

29- **العالم بين التناهي واللاتناهي**، المرجع السابق، ص34. كما نجده يحيل عليه في **شرح صدر المقالة الأولى من أصول أقليدس**، وهو نصّ نشر هو و**شرح صدر المقالة الخامسة من أصول** إقليدس مع الترجمة الفرنسيّة التي قام بها Gad Freudenthal من قبل معهد أتاتورك للثقافة، أنقرة، 1992.

30- **العالم بين التناهي واللاتناهي**، المرجع السابق، ص ص 35، 36.

الطبيعة، ضمن نسق مفتوح لا يخضع لضوابط النسق الأرسطي ـالرشدي المغلق، كما أوضحنا ذلك في عمل سابق[31]. أمّا أعمال ابن باجة، فهي تشبه إلى حدٍّ ما طريقة الكندي في الكتابة، بمعنى الاكتفاء بكتابة رسائل مفردة تتناول قضايا متعلقة بهيئة العالم، وربّما يكون قد كتب شرحاً على غرار ما أنجزه فيما يخصّ أجزاء من المنظومة الطبيعيّة هي: **السماع الطبيعي والكون والفساد والآثار العلويّة والحيوان**[32].

وبذلك يمكننا الجزم بأنَّ أهمّ ما كتب في هذا المجال الهام في التراث العربي الإسلامي، هو كتاب ابن رشد **الشرح الكبير للسماء والعالم** الذي ضاعت منه أجزاء كثيرة، وبذلك فإنّنا نعاني قصوراً كبيراً في فهم البناء الثقافي العام للأمّة، لأنَّ هذا الكتاب يتناول العالم الذي هو أحد الأركان الثلاثة للتصوّر الثقافي العام لكلّ مجموعة بشريَّة، بما أنَّ الركنان الآخران هما الله والإنسان.

والأثر السلبي لعدم قراءة هذا الكتاب ـالذي لقي حفاوة كبيرة في أوروباـ في فكرنا العربي الإسلامي مزدوج: خاص وعام؛ فعلى المستوى الخاص، نعرف أنَّ مسألة قدم العالم أو خلقه من عدم، بقدر ما هي قضيّة فلسفيّة وعلميّة، فهي كذلك قضيّة كلاميّة، كتب عنها الكثير في التراث الإسلامي، والقول بقدم العالم هو من بين المسائل التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة في كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة**[33]. والعجب كلّ العجب ممّن يكتفي **بتهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** لابن رشد، للكشف عن موقفه من هذا الموضوع وردّه على الغزالي، وهي كتب لا ترقى إلى درجة القول الفلسفي البرهاني، بل وضعها ابن رشد ككتب لعامّة الناس، حيث يطلق في الأجزاء المكتشفة من كتاب **شرح السماء والعالم** اسم الفلسفة الجدليّة على الكتب ذات الطابع الفلسفي الموضوعة للعامّة[34].

أمّا بالنسبة إلى التاريخ الكوني للعلوم، فهو لا يحتاج إلى بيان، فنعرف أنَّ أساس النسق الفلكي لكوبرنيك هو قلب التصوّر الكسمولوجي الذي وضعه أرسطو وأكمله ابن رشد، الذي كان على وعي بنقائص علم الفلك في عصره، كما صرّح هو نفسه في **شرح ما بعد الطبيعة**[35]، بعد ابن رشد سيقوم فعلاً البطروجي (ت. حوالي 601هـ/1204م) بهذا التصحيح، وستستمرّ أجيال العلماء اللاحقين بالاعتماد على

31- عن الفرق بين النسق المغلق والنسق المفتوح، انظر: محمّد أبلاغ، **تطوّر آليات الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي**، في: أليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فانتري، نشر مركز الدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، وجدة، المغرب، 2013، ص 461-493.

32- جمال الدين العلوي، **مؤلفات ابن باجة**، دار الثقافة- بيروت، دار النشر المغربيّة- الدار البيضاء، 1983.

ـ جمال الدين العلوي، **رسائل فلسفيّة لأبي بكر ابن باجة**، دار الثقافة- بيروت، دار النشر المغربيّة- الدار البيضاء، 1983.

33- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط8، ص 88 - 154.

34- **شرح السماء والعالم**، المرجع السابق، ص 67. الأبعاد الكلاميّة والدينيّة للقول بقدم العالم، او تناهيه أو لا تناهيه، كانت موضوعاً للجدال الديني والكلامي في الفكر الإسلامي منذ الكندي، فبالإضافة للرسالة المذكورة أعلاه كتب هذا الأخير كتباً تنحو هذا المنحى، منها: **رسالة في سجود الجرم الأقصى لباريه، ورسالة في الردّ على المنانية في عشر مسائل في موضوعات الفلك، الفهرست**، المرجع السابق، ص 417.

35- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة** (3 أجزاء)، تحقيق موريس بويج، نشر دار المشرق للناشرين، ط2، 1973، ج3، ص 1664.

أعمال البطروجي وابن الشاطر (ت. 777هـ/ 1375م)، في أوروبا طبعاً، إلى أن تحققت الثورة العلميّة الحديثة على يد كلٍّ من جاليلي وكبلر وغيرهما من أقطاب الثورة العلميّة الحديثة[36].

وبالموازاة مع هذه الأعمال ستنجَز أعمال كلها تهدف إلى المرور من التصوّر المغلق والمتناهي للنسق الأرسطي ـالرشدي، إلى القول بلا تناهي العالم في القرن السابع عشر الميلادي، كلّ هذا في غياب تام للمسلمين الذين لم يتفاعلوا مع الشرح الكبير الذي أنجزه ابن رشد على كتاب **السماء والعالم** لابن رشد، وقد نُسي الكتاب بمجرّد وفاة الفيلسوف[37]!

لقد أدّى التحوّل الكوبرنيكي في مجال العلم، وبعده في مجال الفلسفة، إلى طرح موقع الإنسان الأوروبي في العالم، وعلاقة هذا التصوّر بمعتقداته الدينيّة نفسها، ممّا أدّى إلى الإصلاح الديني والثورة الفلسفيّة والعلميّة الحديثة، بينما بسبب عدم الالتفات إلى الأعمال الرشديّة في المجال الكوسمولوجي، ما زلنا لا نعرف بالضبط موقع الإنسان المسلم في هذا العالم وتصوّره عن الوجود[38].

هـ ـ شرح كتاب النفس: ترتبط فلسفة ابن رشد، بالأهداف التي سطّرها أرسطو للفلسفة، ضدّاً على أفلاطون وعلى الفلاسفة السابقين على سقراط، وهذه الأهداف هي تصوّر العالم ككوسموس، أي ككلٍّ متناغم وخاضع لقوانين عقليّة مضبوطة، وبذلك ينسب لأرسطو القول إنَّ العالم حيوان كبير، يشبه الحيوان الصغير، أي بما أنَّ كلّ عضو في الحيوان في مكانه الخاص من الجسم ويقوم بالوظيفة المحدّدة له بدقة ولا يتجاوزها، والكلّ هو ما يشكّل الحيوان، فالعالم أيضاً كلّ شيء من أشياء الوجود يوجد في مكانه الخاص ويقوم بالوظيفة المحدّدة له. أمّا الهدف الثاني، فهو تحديد مكانة الإنسان في هذا العالم، ووسيلته في ذلك العلم الدقيق والمضبوط، الكفيل وحده بالتعرّف على العالم وعلى موقع الإنسان في العالم، والغاية من وجود العالم ووجود الإنسان.

36- محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، منشورات مركز الوحدة العربيّة، بيروت، 2009، الطبعة العاشرة، ص 351.

37- المرور من العالم المتناهي المغلق للنسق الأرسطي ـ الرشدي إلى العالم اللامتناهي المفتوح للقرن 17م، مر بصيرورة تاريخيّة طويلة ومعقدة، في أوروبا، مجهودات الأوربيين للمرور من العالم المتناهي إلى الكون اللامتناهي جمعها كويري في كتاب واحد، انظر:

A.KOYRE, **Du monde clos à l'univers infini**, Gallimard, Paris, 1988.

هذا بالنسبة إلى التقليد العلمي اللاتيني، أمّا بالنسبة إلى التقليد العلمي العبري، فقد اتخذ طابعاً رياضياً أكثر، وذلك انطلاقاً من موسى بن ميمون (ت. 1205م) في **دلالة الحائرين**، تحقيق: حسين آتاي، منشورات مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة (بدون تاريخ)، المنطلق من التقليد المشائي والكلامي الإسلامي وصولاً لـ: كرسيكاس في القرن الرابع عشر الميلادي القائل بإمكانيّة وجود عوالم لا متناهية، انظر:

T. LEVY, **Mathématiques de l'Infini chez Hasdai CRESCAS (1340-1410): UN chapitre de l'Histoire de l'Infini d'Aristote à la renaissance**, Thèse de Doctorat, Paris-Nord, 1985.

أمّا في الإسلام، فلم نحدّد بعد موقفنا من العالم وموقع الإنسان في العالم.

38- انظر على سبيل المثال عن تأثير التحول الذي أحدثه كوبرنيك عن تصوّر الإنسان عن العالم المقدمة التي وضعها Kostas PAPAIONNOU لكتاب **العقل في التاريخ** لهيجل:

G.W.F. HEGEL, **La raison dans l'histoire**, Traduction, introduction et notes par Kostas PAPAIONNOU, édit. Plon, Paris, 1965, pp. 5-19.

ولتحقيق هذا المبتغى وبالاستقراء قام أرسطو بحصر مقولات الوجود في عشر مقولات، واستعمل مصطلحات ستكون أساساً لعلم الفيزياء هي: المادة والصورة والقوّة والفعل ومفهوم الحركة، وبذلك تمكّن من تحديد موجودات العالم ومكانتها في الوجود، وعندما حاول تعريف العقل أو القوّة الناطقة استعمل هذه المفاهيم نفسها، وذلك بالتمييز بين المعقولات وعمليّة تعقلها من قبل الإنسان، أو بين العقل الفعّال والعقل المنفعل، فالعقل الفعّال هو من جهة علة النظام في العالم، أي العقل الكلّي (Noûs)، كما قال بذلك انكساغوراس، وهو أيضاً المعقولات الأبديّة، أي العلم متحققاً بالفعل، أمّا العقل المنفعل، فهو العمليّة الذهنيّة التي يقوم بها العقل لإنتاج المعرفة. وفي حديثه عن العقل الفعّال يكتفي أرسطو بالقول إنَّه مفارق وغير منفعل وخالص[39]، ويأتينا من الخارج أي أنَّ مصدره إلهي[40]، أمّا العقل المنفعل، فهو خاضع للكون والفساد، وهي إشارات غامضة من أرسطو، ممّا سيجعلها موضع اهتمام كبير من التيّار المشّائي اللّاحق على أرسطو.

ولهذا الإشكال الفلسفي المعقد، الذي هو إشكاليّة العقل الأرسطيّة، أبعاد متعدّدة: الأوّل بيولوجي، فالمرأة بالنسبة إلى أرسطو لا تلعب أيّ دور في تشكّل الجنين، وبما أنَّ منيّ الرجل الذي يعطي للجنين صورته من طبيعة ماديّة محضة، لا يجد أرسطو جواباً لطبيعة العقل المجرَّدة إلّا بالقول إنَّه من أصل إلهي، وإنَّه يدخل على الجنين من الخارج[41]. والثاني أنطلوجي، لأنَّه يتعلّق بموقع الأفكار في العالم، ما دام التصوّر الأرسطي قائماً على القول إنَّ لكل الأشياء موقعها المحدّد في العالم، وتقوم بالوظيفة المحدّدة لها. فأين هو موقع الأفكار في العالم؟ كلّ هذه الأسئلة جعلتها قضيّة مركزيّة في كلّ التيّار المشّائي بعد وفاة أرسطو، ولم يتوقف الفلاسفة (المشاؤون منهم أو المعارضون لأرسطو) عن القيام بدراسات معمّقة عن هذا الإشكال الفلسفي إلى أن حسمه ديكارت (ت. 1650م)، بالكوجيطو الديكارتي: أنا أفكّر إذن أنا موجود، الذي ربط بين المعرفي والوجودي في الإنسان.

وبطبيعة الحال خصّص ابن رشد مقالات لإشكاليّة العقل هذه، ووضع مختصراً وتلخيصاً وشرحاً كبيراً على **كتاب النفس** لأرسطو، وإذا كنّا اليوم نتوفّر بالعربيّة على المختصر المنشور نشراً رديئاً، والتلخيص الذي تمّ نشره مؤخّراً بتحقيق علمي رصين، فإنّنا للأسف أضعنا الشرح الكبير على كتاب النفس لأرسطو، الذي هو أهمّ الشروح الرشديّة، لكونه سيساهم بقوّة في تطوير الفكر الفلسفي الكوني، لكن للأسف في أوروبا وليس عندنا، لأنَّ أوروبا احتضنته، ونحن نسيناه بمجرّد تأليفه فضاع منّا. فبمجرَّد وفاة ابن رشد

39. Aristote, **Traité de l'âme**, édit. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrange, 1846, p. 303.

40. Aristote, **La Métaphysique**, tradution française J.Tricot, édit. Vrin, Paris, 1986.

انظر ابتداء من ص 669 فقرة1072 ب، من مقالة اللام وما بعدها.

41. Aristote, **De la génération des animaux**, édit. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1866, Chapitre IV, § 7.

تشكّلت مدرسة متكاملة في مختلف الجامعات الأوروبيّة هي المدرسة الرشديّة، التي تبنّت أفكار ابن رشد، وجعلت نظريّة العقل المستمدّة من شرحه الكبير لكتاب النفس محوراً لها[42].

فالقول بوحدة العقل الهيولاني الذي هو بالنسبة إلى ابن رشد جوهر، هو بالقوّة جميع المعقولات الخاصّة بالنوع الإنساني، الغرض منه الحسم في نظريّة العقل من جهتين: الأولى تحديد وحدة العلم الإنساني بالنسبة إلى البشريّة جمعاء، والثاني تحديد الموقع الأنطلوجي للمعقولات في الوجود، وهو هنا النوع الإنساني، وهو ما يتميّز به ابن رشد بالنسبة إلى جميع من سبقوه من الفلاسفة المشّائين. فهذا النص الذي ضاع أصله العربي استفادت منه أوروبا استفادة مزدوجة؛ فعلى المستوى المعرفي أتاح لها تعميق النظر في نظريّة المعرفة والكيفيّة التي ينتج بها الإنسان العلم، ومن جهة ثانية كانت المواقف ضدّ ابن رشد ابتداء من طوما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وغيره من الفلاسفة المسيحيين، بمثابة تمهيد للحرب الحضاريّة التي ستشنّها أوروبا المسيحيّة على الجانب الحضاري من الإسلام، أي الجانب الفلسفي والروحي، بعدما كانت المعركة مع الإسلام معركة دينيّة، فنقلتها أوروبا، بمجرّد ترجمتها لكتب ابن رشد إلى اللّاتينية والعبريّة، إلى حرب حضاريّة[43].

وبالجملة فإنَّ خمسة كتب ضخمة تضمّ خلاصة أفكاره في السياسة والمنطق والفيزياء وعلم النفس قد ضاعت في أصلها العربي، ومعنى هذا أنَّ المسلمين أغفلوها بمجرّد تأليفها، وتلقفتها أوروبا الناهضة. وتكمن أهميّة النصّ المكتشف من قبل محمّد بن شريفة، والذي لم يتعرّف عليه القرّاء ـ لأنَّه لم يُحقق وينشر بعد ـ في أنَّه يتعلّق بتكوين الفكر الرشدي على المستوى الديني في علاقته بالدولة التي سيعيش في كنفها، أي دولة الموحدين.

II. اكتشاف شرح عقيدة المهدي في التوحيد

1 ـ منزلة شرح العقيدة في المتن الرشدي:

يصرّح محمّد بن شريفة في كتابه: **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيّة**، بأنَّه كان يتمنّى أن يذيّل هذا الكتاب بنصٍّ جديد لابن رشد، إلّا أنَّه لم يتوصّل به[44]، وبما أنَّه لم يتوصّل به حين إنجاز هذا الكتاب، فقد

42ـ بالنسبة إلى كتابات ابن رشد في هذا المجال، ينظر **المتن الرشدي** المرجع السابق، وانظر عن نظريّة العقل عند ابن رشد:
ـ محمّد المصباحي، **إشكاليّة العقل عند ابن رشد**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1988.

43. Jean-Baptiste Brenet, **Averroès l’inquiétant**, édit. Les Belles Lettres, Paris, 2015.

44ـ ابن رشد الحفيد، المرجع السابق، ص 6.

أرجأ الحديث عنه والتوسّع في البدايات الأولى لتشكّل الخطاب الرشدي إلى حين الحصول عليه[45]، وبعد ذلك بسنين طويلة صرَّح بأنَّه ما يزال ينتظر النصّ الذي رفض صاحبه أن يمدّه به.

ولحسن الحظ أنَّه كشف عن عنوان النصّ المنتظر، وهو كما يقول: **شرح العقيدة الحمرانيَّة**، والمقصود بها شرح باب في فضل التوحيد ووجوبه من كتاب **أعزّ ما يطلب** لابن تومرت مؤسّس الدولة الموحديّة، الذي سُمّي ـ حسب بن شريفة ـ بالحمرانيَّة، لأنَّه يبتدأ بالحديث النبوي الذي رواه حمران مولى عثمان بن عفان عن عثمان بن عفان، والذي نصّه: «من مات وهو يعلم أنَّه لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[46].

وكأنَّ الأستاذ محمّد بن شريفة قد تنبّأ عند كتابته لابن رشد الحفيد بأنَّه لن يحصل عليه، فأورد فقرة ربّما تكون أهمّ فقرة في الكتاب المفقود، حيث سنوردها كاملة في الفقرة الموالية لهذا المقال، وذلك نظراً لأهميّتها، فربّما تكون بمثابة تحفيز لمن يملك النصّ حتى يفكّ أسره، ويقدّمه لمن يحقّقه وينشره بين الناس.

وكان الأستاذ جمال الدين العلوي قد أشار إلى هذا النصّ باسم: **شرح عقيدة المهدي** مستنداً في ذلك على برنامج القاضي الفقيه ابن رشد، وهذه في نظري هي التسمية الدقيقة لهذا النصّ، فتسمية النصّ بشرح الحمرانيّة لا معنى له، كما يقول الأستاذ جمال الدين العلوي، لأنَّ مضمونها لا علاقة له بحمران هذا الذي ورد اسمه في بداية العقيدة كراوٍ لحديث نبوي بسند عثمان بن عفان. وربّما تعمّد ابن عبد الملك التعمية على اسم العقيدة لأسباب سياسيّة أو عقائديّة، فعقيدة المهدي أصبحت من المحرَّمات في الفكر المغربي بدءاً من المأمون الموحدي (1228م - 1231م) الذي: «**لعن المهدي على المنبر، وقال: لا تدعوه بالمهدي المعصوم وادعوه بالغويّ المذموم...وأمر بالكتب إلى جميع البلاد بمحو اسم المهدي من السكّة والخطبة وتغيير سننه التي ابتدعها للموحدين وجرى عليها سلفهم، ...وقال: كلّ ما فعله المهدي وتابعه عليه أسلافنا هو بدعة ولا سبيل إلى إبقائه، وأبدأ في ذلك وأعاد.**»[47].

ولا بدَّ من التنويه هنا إلى أنَّ هذا الباب من **أعزّ ما يطلب** هو الوحيد الذي ينتهي بـ«**كملت العقيدة**»[48]، في حين أنَّ الأبواب الأخرى هي أبواب فقهيّة أو كلاميّة أو سياسيّة في ذمّ المرابطين، وهذا الجانب العقدي والتقاوه بكثير من الأفكار التي تشكّل قناعة دينيّة وفلسفيّة عند ابن رشد هو الذي ربّما جعله يفضّل شرح هذا الباب من الكتاب على الأبواب الأخرى.

45ـ المرجع السابق، ص 323.

46ـ محمّد بن تومرت، **أعزّ ما يطلب** تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسّسة الغني للنشر، الرباط، 1997، ص 211- 222.

47ـ الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997، ج 2، ص 238.

48ـ أعزّ ما يطلب، **المرجع السابق**، ص 222.

فخلافاً لابن رشد، سيختار عبد الرحمن بن طاهر **رسالة الإمامة** ذات الطابع الإيديولوجي الواضح، لأنَّها انتصار للمهدي بن تومرت ووجوب الطاعة له، ليبيّن صدق المهدي، وكونه المهدي المنتظر، في رسالة بعنوان: **الكافية في براهين الإمام المهدي رضي الله تعالى عنه عقلاً ونقلاً**، أوردها لحسن الحظ ابن القطان المراكشي كاملة[49]. أمّا الفيلسوف أحمد بن جرج الذي شارك ابن رشد نكبته بسبب اشتغاله بالفلسفة، فقد اختار أن يشرح **مختصر صحيح مسلم** الذي أملاه المهدي بن تومرت وسمّاه: **الإعلام بفوائد مسلم** للمهدي الإمام، وربّما يكون قد شرح أيضاً باب الإمارة من **كتاب أعزّ ما يطلب** بعنوان: **حسن العبارة في فضل الخلافة والإمارة**، لأنَّ بن شريفة يقول إنَّه موجود في مخطوطة عند بعضهم، فلعلّه موجود في المجموع نفسه الذي يحوي شرح عقيدة المهدي في التوحيد لابن رشد[50]، ولذلك كلّ ما نتمناه هو أن يفك الله أسره ويخرج للجمهور، عسانا نستطيع أن نكوّن فكرة أكثر وضوحاً عن منزلة الكتاب الجامع لأعمال ابن تومرت، وتلقّي أعلام العصر من جميع النواحي، سواء منها الفكريّة أو الثقافيّة أو السياسيّة، لهذا النص الموجّه عقائديّاً لهذه المنطقة من العالم لما يزيد على نصف قرن من الزمان.

هذه النصوص، سواء المفقودة منها أو الموجودة أو المنتظرة، نأمل أن يفكّ أسرها من قبل بعض من يزيّن بها مكتبته، لأنَّها ستسعفنا في معرفة أكبر بالأسباب التي دفعت بالخليفة الموحدي الثاني يوسف بن عبد المؤمن (558هـ/1162م - 580هـ/1184م) إلى تشجيع الفلسفة، كما هو بيّن من تشجيعه ابن رشد على تلخيص كتب المعلّم الأوّل أرسطو، كما هو واضح من النصّ المشهور الذي جمع بين الرجلين بحضور الفيلسوف ابن طفيل[51].

وبالاقتصار على ابن رشد سنجد بفضل هذا النصّ المكتشف أنَّ هناك مرحلة في التأليف سابقة على تأليفه **للضروري في المنطق** الذي ألّفه سنة 552هـ/ 1157م، والذي كان يظنّ أنَّه أوَّل تأليف له في مسيرته العلميّة، حيث سنجد أنَّ هذه النصوص ذات الطابع الإيديولوجي الواضح، وهي **شرح عقيدة المهدي في التوحيد** موضوع هذا المقال المنخرط في إطار المذهب العقائدي الموحدي، هي باكورة أعمال ابن رشد، بالإضافة إلى النصّ المفقود والمهمّ جدّاً وهو بعنوان: **مقالة في كيفيّة دخوله في الأمر العزيز وتعلّمه فيه ما فصل من علم المهدي**، حيث إنَّها تبيّن لنا البدايات الأولى للتكوين الفكري الرشدي، وذلك في ظلّ الوضع المضطرب جدّاً في قرطبة الأربعينات من القرن السادس الهجري، الذي عاشت فيه هذه المدينة المرحلة الانتقاليّة من الحكم المرابطي إلى الحكم الموحدي.

49- **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، دراسة وتقديم وتحقيق محمود علي المكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص 101- 122.

50- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 47.

51- عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، نشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1963، ص ص 315، 316.

فمن جهة يمكننا القول إنَّ التوجيه الموحدي كان واضحاً، حيث خلافاً للمرابطين يمكن القول إنَّ الموحّدين ـوسيتبعهم في ذلك المرينيون ـ هم أوّل دولة في الغرب الإسلامي أعطت أهميّة كبرى للتكوين المذهبي من خلال تكوين طلبة في العقيدة الموحديّة، ويحدثنا الأستاذ بن شريفة مثلاً عن وفادة أبي الحسن الإشبيلي على أوّل خليفة موحّدي عبد المؤمن بن علي الذي كلّفه بمشيخة طلبة الحضر «**التي كانت أهمّ مؤسّسة في النظام الموحدي، فقد اعتمدوا عليها في الدعاية والتوجيه والتربية**»[52]. كما أشار إلى قراره تكوين أنصار للدعوة الموحديّة من صغار السن، فوفد عليه من الأندلس وفد من الطلبة صحبة أستاذين: الأوّل متخصّص في العلوم الدينيّة هو أبو الحسن نجبة، والثاني في العلوم العقليّة الرياضي أبو بكر الحصّار[53].

أمّا الإطار التاريخي والفكري لهذا النص الهام جداً، لأنَّه ربّما يكون أوّل أو ثاني نصٍّ ألّفه ابن رشد في حياته العلميّة إلى جانب النصّ الآخر الطريف والمهم هو الآخر ولكن المفقود، أقصد **مقالة في كيفيّة دخوله في الأمر العزيز وتعلّمه فيه ما فصل من علم المهدي**، فهو ثمين جدّاً لأنَّه يمثل الحلقة الأولى من حلقات التأليف الرشدي، التي تبتدئ بهذين النصّين وتنتهي في آخر حياته بتلاخيصه الطبيّة[54]، وخلافاً للمؤلفات العلميّة والفلسفيّة الكبرى التي ضاع معظمها في أصله العربي، فإنَّنا في هذا المجال، أي المجال الخاص، أعني العلوم المنبثقة عن الخصوصيّة الدينيّة الإسلاميّة، نجد أنَّه باكتشاف هذا النصّ فإنَّنا نتوفر على معظم ما كتبه ابن رشد في هذا المجال، فإذا استثنينا **مقالة في كيفيّة دخوله في الأمر العزيز، ومقالة في كيف يُدعى الأصم إلى الدخول في الإسلام** التي إن صحّت نسبتها إلى ابن رشد، فقد تكون جواباً منه عن مسألة شرعيّة، ومقالة مهمّة مفقودة بعنوان: **في الجمع بين اعتقاد المشّائين والمتكلّمين من علماء الإسلام في كيفيّة وجود العالم في القدم والحدوث**، والتي خلافاً لما يقول بصددها جمال الدين العلوي من أنَّ النصوص التي بين أيدينا يقصد بها **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** تغني عنها، فإنَّه لا يمكن لهذه النصوص أن تغني عن هذه المقالة المفقودة، لأنَّه يتبين من خلال عنوانها أنَّ ابن رشد لم يبلور فيها بعد موقفه الحاسم الرافض لعلم الكلام في الثلاثيّة الشهيرة، واعتباره إيّاه سبباً للخلط والتشويه الذي تعرّض له الفكر الإسلامي. بل ربّما هي مقالة تعود إلى بداياته الفلسفيّة الأولى، أي الفترة التي لم يحسم فيها موقفه من فلسفة الفارابي وابن سينا، خصوصاً في الجانب الميتافيزيقي، ففي حين يتفق مع الغزالي في **تهافت التهافت** في رفضه لنظريّة الفيض، نجده في كتاب سابق على هذا الكتاب، وهو **جوامع ما بعد الطبيعة** الذي يعود لفترة سابقة من حياته الفكريّة، يعرض لنظريّة الصدور دون اتخاذ موقف حاسم منها[55].

52- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 44.

53- **المرجع السابق**، ص 52.

54- راجع **المتن الرشدي**، المرجع السابق، ص 195-242.

55- وقد يتعلق الأمر بمقالتين وليس بمقالة واحدة، انظر **المتن الرشدي**، المرجع السابق. ص37، وبصدد موقف ابن رشد من نظريّة الصدور قارن بين **جوامع ما بعد الطبيعة** المنشور خطأ تحت عنوان: رسالة ما بعد الطبيعة، نشره: رفيق العجم وجيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 160-166، بموقفه من النظريّة نفسها في **تهافت التهافت**، نشرة الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1998، ص 242-263.

أمَّا في المجال الفقهي، فإذا نحن استثنينا كتاباً في الفقه على مذهب مالك، كان ابن رشد قد وعد في كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** بإنجازه لحصر أصول المذهب المالكي ولمسائله المشهورة، فإنّنا نرجّح أنَّ الكتاب الثاني في أصول الفقه الذي يشير إليه في الكتاب نفسه، والذي يقول بصدده: «وقد تكلّمنا في العمل وقوّته في كتابنا في الكلام الفقهي، وهو الذي يُدعى بأصول الفقه»[56]، هو كتاب الضروري في أصول الفقه **مختصر كتاب المستصفى** المكتشف والمنشور مؤخّراً[57].

أمّا أهميّة **شرح العقيدة** المكتشف مؤخراً، فتكمن في كونه تمهيداً لأهمّ كتبه الموضوعة، والمقصود به **فصل المقال** الذي يمكن اعتباره بمثابة فتوى شرعيّة في ضرورة الفلسفة وأسس تأويل النصّ الديني من قبل الفلاسفة، **والكشف عن مناهج الأدلة** الذي هو كتاب في ضرورة الدين، ووجوب إيمان جمهور المسلمين بظاهر النصّ بدون تأويل، من حيث هو خطاب موجَّه لعامّة الناس وخاصّتهم، **وتهافت التهافت** كنصٍّ في مراتب القول للكشف عن انحراف الغزالي والمتكلّمين والفلاسفة السابقين على ابن رشد، خصوصاً الفارابي وابن سينا عن القول الفلسفي الخالص الذي هو في نظر ابن رشد الفلسفة كما أصّلها أرسطو في المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة.

2 ـ شرح عقيدة المهدي في التوحيد:

كما أشرنا إلى ذلك أعلاه أورد محمّد بن شريفة فقرة من هذا النص، نوردها كاملة، حيث يقول ابن رشد:

«وأمَّا مرتبة جميع المؤمنين في المتشابه، فهم الذين لا يشعرون بما ورد في الشرع منه، لقوّة إيمانهم، ولعلمهم بأنَّه من عند ربهم، وهم الذين واظبوا على الوظائف الشرعيّة، والتزموا تعظيم الحقوق الإسلاميّة، وسلكوا على الطريقة الحنفيّة السمحة، وإليهم الإشارة بقوله تبارك وتعالى: «وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (لقمان: 23) صدق الله العظيم، وفي الحديث أنَّ رسول الله صل الله عليه وسلم قال: (أكثر أهل الجنة البله)، الحديث، وليس بلههم في الخير، وإنّما بلههم في الشرّ لا يعرفونه، وفي ذلك أنشدوا:

ولقد رأيت البله قد بلغوا المدى وتجاوزوه، وازدروا بأولي النُّهى

ولمّا علم الإمام المهدي أنَّ في الطريقة الجمهوريّة الاحتياط والسلامة من كلّ عيب، والنجاة من كلّ تشويش وفتنة، وخاف من الترديدات النفسيّة، والخواطر التشبيهيّة، وعلم أنَّ المتشابه من علم

56- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص 31.

57- ابن رشد، **مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.

الخواص أهل الاختصاص، وعلم أنَّه لا ينبغي أن يتعرّض لتأويل المتشابه إلّا راسخ في العلم، سكت عن مرتبة الراسخين، وجاء بكلام مجمل بديع يشير به إلى الانكفاف عن تأويل المتشابه، وهو طريق السلامة، وكان ذلك منه رضي الله عنه، والله أعلم، خوفاً على جمهور المؤمنين أن يسبق إلى أحدهم الخطأ في معتقده بتشبيه أو تعطيل، أو بما لا يليق بالباري سبحانه، أو بإبطال الآيات والأخبار. فقال رضي الله عنه: وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف إلى آخر كلامه، رضي الله عنه، وإلى ما ذهب الإمام المهدي رضي الله عنه في الانكفاف عن تأويل المتشابه، ذهب جمهور السلف الصالح من هذه الأمّة، وهو المجدّد لما درس من الكتاب.»[58]

من بين أهمّ الإضافات التي تسعفنا بها النصوص عندما تكتشف، أنَّها يمكن أن تغيّر التصوّر الذي يكون قد تشكّل عندنا بالاعتماد على ما هو موجود من أعمال. فأوَّل ما يمكن أن نلاحظه انطلاقاً من هذه الفقرة هو أنَّها تبيّن التوجّه الفلسفي لابن رشد منذ بداياته التأليفيّة الأولى، وتجعلنا بذلك نخفّف من الحكم الذي أطلقه عليه جمال الدين العلوي في كتابه: **المتن الرشدي**، الذي اعتبر فيه أنَّ ابن رشد لم يتبنَّ توجّهاً فلسفيّاً واضحاً بالفعل، إلّا في مرحلة لاحقة، وهي المرحلة التي بدأ فيها بتأليف تلاخيص عن المنظومة الطبيعيّة والميتافيزيقيّة الأرسطيّة التي تأخّرت إلى ستينيّات القرن السادس الهجري، والتي بدأ فيها بوضع تلاخيص أو شروح متوسطة على الكتب الأرسطيّة في المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة[59]. وكلّ ما يمكننا قوله ـ على ضوء النص المكتشف حاليّاً ـ هو أنَّ ابن رشد كان مقتنعاً منذ البداية بأنَّ المذهب الأرسطي هو المذهب الفلسفي الحق، إنَّما الاشتغال عليه كفيلسوف هو الذي تأخّر إلى مرحلة متقدّمة من مراحل مشروعه الفكري، وهي مرحلة إنجازه للتلاخيص الأرسطيّة. وغني عن البيان القول إنَّ أرسطو بدأ في فرض نفسه كفيلسوف أوحد ممثل للحقيقة كاملة منذ أن شرح الفارابي كتاب البرهان، جاعلاً بذلك المنطق كآليّة وحيدة للقول الفلسفي، تبعته في ذلك الجماعة العلميّة في الأندلس للقرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، ومن بين أبرز أعلامها ابن باجة، الذي نعرف أنَّ ابن رشد تتلمذ في هذا المجال على يد نصوصه، خصوصاً ما يتعلق منها بالمنظومة الطبيعيّة[60].

المسألة الثانية التي تبرز لنا أيضاً من خلال هذه الفقرة هي تبنّي ابن رشد الواضح للفلسفة منذ بداياته الأولى، متميزاً بذلك عن جدّه وأبيه، وهو ما انتبه له محمّد بن شريفة الذي يقول: «**خرج أبو الوليد بن رشد**

58- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 48.

59- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص 204، 214.

60- سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع أعلاه، وأيضاً في أعمال سابقة، وانظر بهذا الخصوص صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، نشرة حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 155- 200 الذي في تأريخه لعلماء الأندلس يعتبر أنَّ أوّل أجزاء الفلسفة هي المنطق الأرسطي، وغايتها الأخيرة هي علم ما بعد الطبيعة، وانطلاقاً من هذ المعيار يؤرّخ لعلماء الأندلس.

الحفيد عن التقاليد العلميّة لأسرته (جدّه وأبيه) في أمرين كبيرين: الأمر الأوّل هو اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وطب وفلك وما إلى ذلك، والأمر الثاني هو اتصاله بعلوم اللغة العربيّة وآدابها»[61].

أمَّا المشترك بينه وبين عائلته ككل، بل مع الأندلس قاطبة، فهو نقده لعلم الكلام، واعتباره السبب في فرقة المسلمين وضعفهم، لأنَّه قائم على التكفير من جهة، وتحميل عامَّة المسلمين ما لا طاقة لهم به من جهة ثانية، وربّما هذا هو السبب في الالتقاء المبكّر بين ابن رشد والحركة الموحديّة، بالرغم من أنَّ جدّه وأباه كانا من رجالات الدولة المرابطيّة، حيث إنَّ من بين المطالب التي كان ابن رشد راغباً في أن يقوم بها كلّ من ولّاه الله أمر المسلمين هو القضاء على علم الكلام. يقول ابن رشد الجد: «**فمن الحق الواجب على من ولّاه الله أمر المسلمين أن ينهى العامَّة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلّمين من الأشعريَّة، ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلوا بقراءتها، ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن، ونبَّه الله عليه عباده في محكم التنزيل، إذ هو بيّن واضح لائح يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمّل في الحين، فيبادروا بعدُ إلى تعلّم ما يلزمهم التفقه فيه من أحكام الوضوء والصّلاة والزكاة والصيام وسائر الشرائع والأحكام»**[62].

إلّا أنَّ الاختلاف بينه وبين جدّه وأبيه في هذه النقطة بالذات، وهي أنَّ نقد علم الكلام لا يستقيم بالنسبة إليه إلّا بالانفتاح على الفكر الكوني، أي الفلسفة، لأنَّ المتكلمين يستعملون الفكر الكوني ولكن لأغراض إيديولوجيّة وليس لأغراض علميّة خالصة، وبهذا تميّز ابن رشد الحفيد عن ابن رشد الجد، علماً أنَّ أباه لم يكتب.

ومن خلال هذا النص أعني شرح العقيدة، ومن خلال كتبه الأخرى أيضاً، خصوصاً ثلاثيته الشهيرة، فإنَّنا لا يمكن أن نقول بالانخراط الكلّي لابن رشد في المشروع الفكري للمهدي بن تومرت، بل كلّ ما يمكننا قوله هو الالتقاء الفكري بين الرجلين في كثير من القضايا، وخصوصاً ضرورة ترك التقليد والاجتهاد في الدين. ففي النصّ الذي نقله بن شريفة، والذي أوردناه أعلاه، نقول إنَّه لو كان تابعاً لابن تومرت أو متزلفاً له بحكم اشتغال عائلته مع المرابطين ـ كما ذهب إلى ذلك بن شريفة ـ لاختار شرح **باب الإمامة من أعزّ ما يطلب**، لإبراز أحقيّة المهدي بالإمامة، كما فعل غيره، بل اختار عن قصد عقيدة التوحيد المبنيّة على أنَّ الإسلام قائم على التوحيد، بحيث لا يحق لفئة أن تكفّر أخرى، والأكثر من ذلك أنَّ التوحيد هو الخاصيّة المشتركة بين الديانات التوحيديّة الثلاث: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وهذا هو المدخل العقدي الأوَّل للاشتغال بالفلسفة، ما دامت فكراً كونيّاً موجّهًا للجميع، فالعقيدة تبدأ بالحديث النبوي الذي يقول: «**من مات وهو يعلم أنَّه لا إله إلّا الله دخل الجنة**»[63] هي نفسها التي سيعتبرها ابن رشد، سنوات كثيرة بعد ذلك، أساساً

61- ابن رشد الحفيد، **المرجع السابق**، ص 282.

62- المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص 199.

63- **أعزّ ما يطلب**، المرجع السابق، ص 211- 222.

عقديّاً لكتابه **الكشف عن مناهج الأدلة**، حيث إنَّه بعد إبرازه لأسس الاعتقاد الجمهوري من وجهة نظره الخاصّة سيقول: «**فقد تبيّن من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهيّة عمَّن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمّنهما كلمة التوحيد، أعني: لا إله إلّا الله. فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته: العقيدة الإسلاميَّة**»[64]. مع فارق واضح هو أنَّ ابن رشد يهدف بالأساس إلى تعويض الحكم على المذاهب والاعتقادات انطلاقاً من ثنائيّة الكفر/ الإيمان، إلى ثنائيّة أعمّ وأشمل تحتضن الإنسانيّة جمعاء، وهي ثنائيّة القول الصادق/ وغير الصادق، التي هي معيار كوني بدأه سقراط وسارت عليه الإنسانيّة بعد ذلك، «**فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كلّ التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر**»[65].

أمّا باقي الفقرة التي نقلها محمّد بن شريفة من النص المكتشف، فإنَّها تركّز بتلخيص شديد موضوع الكتابين الأساسيين في العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد: **فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة،** فالقرآن الكريم ينقسم في آياته إلى محكم ومتشابه، ومنه إلى قابل للتأويل وغير قابل له، والناس درجات في تقبلهم للذكر الحكيم، فهناك من هو مؤهل علميّاً لتأويل ما يحتاج إلى تأويل عقلي فيه، وهم الفلاسفة، ومن عليه تقبله كما هو دون تأويل، وهم عامّة الناس، وبذلك فلا مكانة لعلماء الكلام أصل التشغيب والفوضى الفكريّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، لأنَّهم يصرّحون بالتأويل لعامّة الناس، دون مراعاة لمستواهم الفكري ولا لعدم القدرة على الاستيعاب العقلي للنصّ القرآني.

وإذا كان ابن رشد انطلاقاً من الفقرة المذكورة يتفق مع ابن تومرت في ضرورة عدم تأويل المتشابه للجمهور، منتقداً في الوقت نفسه المشبّهة الذين ينضوي تحت لوائهم بعض الفرق الكلاميّة كالأشعريّة والمعطلة من المعتزلة، فإنَّه يفسّر سكوت ابن تومرت عن التأويل بكونه من اختصاص الراسخين في العلم الذين هم الفلاسفة، وهو ما لا نجده في عقيدة ابن تومرت الذي لا يقول بالتأويل سواء بالنسبة إلى العامّة أو الخاصّة، بينما بالنسبة إلى ابن رشد، وهو ما سنجده بشكل واضح في **فصل المقال**، فالقرآن تنزيل إلهي مطلق، يخضع للتأويل الإنساني له، وبذلك فالآية الكريمة: «**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**» (آل عمران: 7) يقول بالوقف عند والراسخون في العلم الذين من حقهم التأويل بالنسبة إلى العلماء، أمّا

64- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، نشره محمّد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2007، ص 127.

65- ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، نشره محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2007، ص105. والجدير بالذكر أنَّ هذا القول أتى بعد مناقشة ابن رشد لمشكلة قدم العالم أو حدوثه انطلاقاً من المذاهب الفلسفيّة المختلفة، وهو نفسه ما سيناقشه في كتاب فلسفي محض هو **شرح السماء والعالم**، كما نوهنا بذلك أعلاه، ممّا يدل على أنَّ النسق الرشدي يجب قراءته كبنية واحدة، تحكمها الوحدة والتعدّد.

بالنسبة إلى العامّة القاصرين عن الفهم الدقيق للآية، فيقترح أن يكون الوقف عند آمنا به كلّ من عند ربّنا، دون استعمال العقل في فهم الآية بل التسليم بالقرآن كلّه كما هو.

وبالجملة فهذه الفقرة من الكتاب المكتشف تكشف بعض نقط الاختلاف وبعض نقط الاتفاق بين ابن رشد وابن تومرت، فإذا كان هذا الأخير قد وظّف فكراً هو خليط من الفكر الأشعري والمعتزلي والظاهري والشيعي لأسباب سياسيّة صرفة، وهي القضاء على الدولة المرابطيّة وإنشاء الدولة الموحديّة وهو ما نجح فيه إلى حدٍّ كبير، فإنَّ غاية ابن رشد هي أوّلاً وقبل كلّ شيء غاية فلسفيّة مرتبطة بالكشف عن الغاية من خلق الإنسان نفسه، وهو ما لن يتأتّى إلّا بالعلم والمعرفة، وكّل المتن الرشدي كان يخدم هذه الغاية السامية التي لو وصلت إلى أقصاها لتحقق في الإسلام التقدّم نفسه الذي تحقّق بالنسبة إلى المسيحيين منذ أن ربطوا الديانة المسيحيّة بالعلم، وهو نفسه ما توخّاه موسى بن ميمون ونجح فيه بالنسبة إلى الديانة اليهوديّة، لذلك ربط ابن رشد بين الغاية من خلق الإنسان والآية القرآنيّة الكريمة: «**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ**» (الأحزاب: 72)، ليقول إنَّ تحمّل الأمانة لا يتأتّى إلّا عن طريق العلم، لأنَّ التأويل الصحيح مرتبط باليقين، واليقين بالنسبة إلى ابن رشد لا يتأتّى إلّا عن طريق البرهان[66].

خاتمة:

لو أردنا أن نضيف إلى هذه المشكلة العويصة، التي هي احتفاظ البعض ببعض النصوص النادرة وعدم إخراجها للناس، والتي في ضياعها ضياع لذاكرتنا الجماعيّة، مشكلة أخرى وهي نشر كتب ابن رشد بدون تحقيق ولا ضبط فيلولوجي رصين، لطال هذا المقال أكثر من اللازم. هذه المهمّة كان من الممكن أن يقوم بها مركز الدراسات الرشديّة بفاس، الذي توقف للأسف بمجرَّد وفاة مؤسّسه جمال الدين العلوي سنة 1992.

لذلك كلّ ما نرجوه من كتابة هذا المقال هو خروج **شرح عقيدة المهدي** للوجود، لعلّه يفيد في جعلنا نقترب أكثر فاكثر من القطيعة، ليس فقط مع ابن رشد بل مع الفهم التراثي للتراث بالكامل، لأنَّ عصرنا ليس هو عصرهم، وإشكالياتنا الفكريّة والمعضلة الحضاريّة التي وصلنا إليها اليوم ليست هي نفسها التي عاشوا في كنفها. ولكن للقيام بهذه القطيعة نحتاج إلى ترتيب دقيق للزمن الثقافي العربي، لكي نعرف أوج ما توصّلوا إليه لتجاوزه، قصد أن نحيا فعلاً عصرنا في كلّ أبعاده الديموغرافيّة والبيئيّة. فعندما نتأمّل جيّداً هذه الآية الكريمة: «**وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**» (47الحج)، فإنَّنا سنجد أنّه بمقياس الزمن

66- فصل المقال، **المرجع السابق**، ص 121.

الإلهي المطلق، لم يمرّ سوى يوم وبعض يوم من الهجرة النبويَّة إلى اليوم، ومعنى ذلك أنَّه بالرغم من أنَّ التراث العربي الإسلامي يضمّ مئات الآلاف من الصفحات، إلّا أنَّ أعلامه كالغزالي وابن رشد وابن تيميّة وغيرهم من أعلام الفكر الإسلامي الكبار، لم يقولوا كلّ شيء، وما تزال مهام كبرى تنتظر الفكر الإسلامي للقيام بها، إن هو استطاع التفاعل الجدّي مع العصر الذي نعيشه اليوم. وهو مستعصٍ نظراً للفوضى الفكريّة التي نعيشها، والعمل غير المنظّم الذي نقوم به.

ولا يسعني في الأخير إلّا أن أعيد الطلب الذي عبَّرت عنه في كلّ المقال، وهو ضرورة خروج هذا النصّ: **شرح عقيدة المهدي** لابن رشد إلى الوجود، حتى يكون بمثابة لبنة أخرى جديدة تنضاف إلى الجهود التي تُبذل في سبيل فهم التراث، لكي لا نبقى سجناء لحظته التاريخيَّة.

المراجع المعتمدة

- محمّد أبلاغ، **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي محاولة تركيبيّة**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز ـ فاس، 2006-2007.

- محمّد أبلاغ، **تطوّر آليّات الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي**، في: آليّات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فانتري، نشر مركز الدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، وجدة، المغرب، 2013، ص 461-493.

- محمّد أبلاغ، **منزلة جوامع سياسة أفلاطون في المتن الرشدي**، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، 9 مارس 2017.

- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985.

- ابن باجة، **مقالة في إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس**، نشر جمال الدين العلوي، مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بفاس، **العدد 8**، 1986، ص 149-160.

- أموس برتولاشي، **من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجيّة لكتاب: «ما بعد الطبيعة» لأرسطو بحسب سيرته الذاتية** في: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2014، ص 369-411.

- ابن البنا المراكشي، **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب**، تحقيق وتقديم ودراسة فلسفيّة وتحليل رياضي لمحمّد أبلاغ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ظهر المهراز، فاس، 1994.

- محمّد بن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسّسة الغني للنشر، الرباط، 1997.

- محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، منشورات مركز الوحدة العربيّة، بيروت، ط10، 2009.

- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة** (3 أجزاء)، تحقيق موريس بويج، نشر دار المشرق للناشرين، ط2، 1973.

- ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق محمود قاسم، مراجعة وتقديم وتعليق: تشارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1982.

- ابن رشد، **شرح البرهان، وتلخيص البرهان**، نشرة عبد الرحمن بدوي، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثيّة، الكويت، 1984.

- ابن رشد، **شرح السماء والعالم**، تقديم: جيرهارد أندرس، منشورات معهد التراث العلمي العربي، فرانكفورت 1994.

- ابن رشد، **مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.

- ابن رشد، **جوامع ما بعد الطبيعة**، المنشور خطأ تحت عنوان رسالة ما بعد الطبيعة، نشره رفيق العجم وجيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، 1994.

- ابن رشد، **تهافت التهافت**، نشره محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1998.

- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، نشره محمّد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 2007.

- ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، نشره محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2007.

- محمّد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيّة**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، نشر: ألبير نصري نادر، دار الشروق، بيروت، 1993.

- جمال الدين العلوي، **مؤلفات ابن باجة**، دار الثقافة- بيروت، دار النشر المغربيّة- الدار البيضاء، 1983.

- جمال الدين العلوي، **رسائل فلسفيّة لأبي بكر ابن باجة**، دار الثقافة- بيروت، دار النشر المغربيّة- الدار البيضاء، 1983.

- جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

- هاشم العلوي القاسمي، **مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري منتصف القرن العاشر الميلادي** (في جزئين)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الرباط، 1995.

- الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1972.

- خوان فيرني وخوليو سامسو، **تطوّرات العلم العربي في الأندلس**، في: موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة ومؤسّسة عبد الحميد شومان، بيروت، 1997، ج.1، ص 366-373.

- ابن القطان المراكشي، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، دراسة وتقديم وتحقيق: محمود علي المكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

- الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، في: رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، القاهرة، ط2 1978، القسم الأوّل، ص 25-36.

- عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1963.

- محمّد مساعد، **العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد**، دار الفارابي للنشر، بيروت، 2013.

- محمّد المصباحي، **إشكاليّة العقل عند ابن رشد**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1988.

- موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي، منشورات مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة (بدون تاريخ).

- الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (الدولتان المرابطيّة والموحديّة)**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997.

- النديم، **الفهرست**، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996.

- Aristote, **Traité de l'âme**, édit. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1846.

- Aristote, **De la génération des animaux**, édit. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1866.

- Aristote, **La Métaphysique**, traduction française J.Tricot, édit. Vrin, Paris, 1986.

- Jean-Baptiste Brenet, **Averroès l'inquiétant**, édit. Les Belles lettres, Paris, 2015.

- Michel FOUCAULT, **l'archéologie du savoir**, édit. Gallimard, 1969.

- G.W.F. HEGEL, **La raison dans l'histoire**, Traduction, introduction et notes par Kostas PAPAIONNOU, édit. Plon, Paris, 1965.

- J.P. HOGENDIJK, **Discovery of an 11th century geometrical compilation: The Istikmal of Yusuf al-Mu'taman Ibn Hud, King of Saragossa**, Historia Mathematica n° 13 (1986), pp.43-52.

- A.KOYRE, **Du monde clos à l'univers infini**, Gallimard, Paris, 1988.

- T. LEVY, **Mathématiques de l'Infini chez Hasdai CRESCAS (1340-1410): Un chapitre de l'Histoire de l'Infini d'Aristote à la renaissance,** Thèse de Doctorat**,** Paris-Nord**,** 1985**.**

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com